

Las fuentes de la prosa «religiosa» de Quevedo¹

Pilar Carrera Ferreiro
Universidad de Santiago de Compostela

Partiendo de la formación intelectual y humanística de Quevedo y de lo que la crítica ha considerado tradicionalmente como su pensamiento, me parece interesante una aproximación a los elementos religiosos y a su tratamiento en los diversos campos de producción literaria.

El componente religioso de las obras de Quevedo, ya sean graves o «festivas», tiene mucho que ver con su formación en los colegios de la Compañía de Jesús. Recibió la educación elemental de mano de los jesuitas, a los que siempre recordó con estimación, y con alguno de los cuales mantendría relación epistolar hasta el fin de sus días —como el P. Pimentel—. La enseñanza en los colegios de la Compañía intentaba conseguir una síntesis armoniosa entre la cultura profana y la sagrada, que fundía la tradición escolástica medieval con los ideales propugnados por el Humanismo. En su aprendizaje, los alumnos compaginaban el conocimiento de autores griegos y latinos con el de los Santos Padres. Las orientaciones doctrinales seguidas en los centros se extraían de la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás, de la Biblia y de las Actas del Concilio de Trento.

Quevedo realizó estudios superiores en las Universidades de Alcalá y Valladolid. Alcalá en los siglos XVI y XVII se convirtió en

¹ El término «religiosa» está tomado en su acepción más amplia, dando así cabida a discursos ascéticos, teológicos, morales, dogmáticos... que aparecen en las obras doctrinales de Quevedo. En la llamada tradicionalmente prosa «doctrinal» o «ascética» se pueden rastrear muchos tipos de fuentes (clásicas, históricas, filosóficas...), pero este trabajo se centra solamente en aquellas obras o autores a los que Quevedo recurre para reforzar su imagen de erudito cristiano y ortodoxo. Por ello se considerarán solamente tres grupos de fuentes de influencia (Sagrada Escritura, Patrística y teólogos y escritores espirituales), siendo conscientes de que quedan muchos más.

el centro de formación humanista más importante de España; allí convivieron lo medieval y lo moderno, la crítica textual bíblica y las escuelas teológicas tradicionales, el Humanismo y la Teología. En alguna historia de la Teología española² se resalta esta vinculación de Quevedo a la Universidad de Alcalá, que es de suponer dejaría huellas en su formación intelectual y personal³. En 1600 la Corte se traslada a Valladolid, y Quevedo, siguiendo a los reyes, continúa sus estudios de Teología y Santos Padres. Emilio Carilla⁴, al hacer un repaso de la cultura literaria de Quevedo, resaltó que, hasta el final de su vida, aumentó sus lecturas filosóficas y teológicas de forma impresionante; además, destaca su conocimiento de los clásicos latinos y griegos. La admiración por Séneca y Epicteto será la que le lleve a intentar conciliar estoicismo y cristianismo. Quevedo dominó el latín y su conocimiento del griego y del hebreo ha dado lugar a múltiples polémicas, ya en su época. Sin embargo, lo más sorprendente es su conocimiento de lenguas y literaturas «modernas» de países europeos. De la Edad Media recoge en su bagaje cultural a los Padres de la Iglesia y las enseñanzas de la Escolástica, que reaparecerán continuamente en sus obras ascéticas y morales; se trata de lecturas muy frecuentes en su tiempo. También grandes nombres del siglo XVI como Tomás Moro y Erasmo fueron comunes al conocimiento de Quevedo. Estos son algunos de los autores que afloran en sus escritos, a veces como simples alardes de erudición; sin embargo, no dejó un tratado realmente original de Filosofía, o Teología, entre otros campos, pero su obra es testimonio de la época y el ambiente cultural en el que vive.

Este panorama cultural y de formación ha sido magníficamente estudiado por Sagrario López Poza, quien defiende que Quevedo con su formación se alza en el panorama literario español como «Humanista cristiano»⁵. Todos estos elementos, que forman parte de su formación inicial, tienen una repercusión importante en su

² Ver Andrés, 1977, vol. II, p. 47.

³ En la obra citada en la nota anterior, hablando del valor de la facultad de Teología en su época fundacional y en sus primeras décadas de funcionamiento, Melquíades Andrés destaca el hecho de que «solamente el alumno bien formado en humanidades, y después de completar sus estudios en la facultad de artes, puede ingresar en la de teología. El estudio científico de las humanidades y la iniciación en el método humanista (filosofía, historia, geografía, cronología) constituye una aportación de primer orden para la superación del método puramente dialéctico en teología y para el triunfo del método positivo». Además, señala que en Alcalá «se hermanan humanismo y teología escolástica, dos concepciones difíciles de casar hasta entonces, e incluso después, ya que los gramáticos humanistas se acercan a la Sagrada Escritura desde la filología y la historia, y los escolásticos, desde un método fundamentalmente dialéctico» (ver tomo I, p. 36).

⁴ Ver Carilla, 1949, pp. 65 y ss.

⁵ Ver López Poza, 1997. Para la formación cultural de Quevedo, López Poza, 1995.

obra, y son, por otra parte, fáciles de advertir, especialmente en sus escritos de temática religiosa, ascética o doctrinal.

Entre los trabajos clásicos sobre el pensamiento de Quevedo hay que resaltar el de Ynduráin⁶, que relaciona su pensamiento religioso con el filosófico. Señala que Quevedo entronca estoicismo y cristianismo, y por eso Epicteto o Séneca o el estoicismo cristiano de Lipsio son para él una fuente constante de referencias. La filosofía de la «stoa» es una ética basada en la serenidad de ánimo y el desprecio de lo terreno, pero sin amor a Dios ni a los hermanos, y por eso Quevedo no logra una concordancia total; cuando encuentra lagunas o dudas en los filósofos estoicos recurrir a la erudición patristica o bíblica sin abandonar la ortodoxia. Aunque no pone en tela de juicio ningún dogma, es atacado por su supuesta heterodoxia. Según Ynduráin, el pensamiento religioso de este autor no es de tipo esencialmente especulativo ni argumentativo, ya que procede por intuiciones y superponiendo influencias diversas. Por ello señala la importancia del aparato erudito de los Santos Padres y, sobre todo, de la filosofía estoica. Como pesimista vitalmente, su filosofía y su religión se reducen a ética, norma y escuela de conducta, y por ello, a veces, su religiosidad linda con el pragmatismo. Ynduráin señala el tema ético-religioso como el principal en la obra de Quevedo. Resalta las facetas de escritor, teorizador político, satírico y pensador, que aparecen a menudo indisolublemente unidas: independientemente del género literario o el tono que emplee en sus obras, su carácter invariable es el de un moralista, un «hombre de ideas» en el que las palabras y la forma están al servicio de la ideología.

Por tanto, ya desde muy joven, Quevedo se acercó a la doctrina estoica por la guía intelectual que supusieron para él las lecturas de Lipsio, entre otros. Con el tiempo y las circunstancias vitales, el estoicismo se transformará para él en «guía de virtudes», «consuelo de trabajos» y «defensa en las persecuciones»⁷. Pero a medida que avanza su vida, Quevedo se verá inmerso en una sociedad llena de polémicas religiosas, y progresivamente, ante las dificultades diversas, irá afianzando cada vez más los principios espirituales cristianos, aunque el estoicismo no desaparezca de sus obras totalmente. Es un escritor fundamentalmente moral, y en menor medida un escritor religioso. Presenta en sus obras la moral cristiana, pero frecuentemente amalgamada con elementos clásicos y estoicos.

Quevedo vive en el siglo del neotomismo posterior a Trento. La doctrina de Santo Tomás es en esos momentos inexcusable para todo teólogo católico, y tomista será, por ejemplo, la argumentación sobre la inmortalidad del alma en la primera parte de

⁶ Ynduráin, 1969.

⁷ Palabras de Quevedo citadas por García de la Concha, 1982, p. 191.

Providencia de Dios. Sin embargo, los problemas sobrenaturales le interesan de forma limitada, y en ninguna de sus obras pone en duda la fe católica; la acepta, la admite como la única verdadera, ya que nunca mostró rebeldía con relación a la Teología de su tiempo, y la convierte en el centro de sus reflexiones morales y políticas. Le preocupan más las cuestiones de exégesis escriturística y sobre todo, de orden moral, que aparecerán en todas sus obras. En cuanto a su vocación de moralista, se ha visto en ella la proyección de los años de estudios teológicos en Alcalá y Valladolid. Durante la vida de Quevedo se produce la separación entre la Teología Dogmática y la Moral. Tras el Concilio de Trento se exige cada vez más un conocimiento más exacto de la moralidad en su proyección positiva acerca del actuar cristiano. Ya en los últimos años del siglo XVI, especialmente en el ámbito de la Compañía de Jesús, comienza a independizarse la explicación de los textos de la *Suma* de los comentarios morales que suscita y empieza la especialización de los teólogos en el estudio de cuestiones particulares en relación con la Moral o con el Derecho⁸. En esta corriente deben ser encuadrados nombres como Francisco de Toledo, Luis de Molina, Suárez, Tomás Sánchez o Gabriel Vázquez. Por tanto, Quevedo vive en un ambiente de interés teológico por cuestiones morales, aunque esta inclinación tenga también en él raíces ascéticas y neoestoicas.

Es ya un tópico en la crítica quevediana más especializada poner el origen de sus obras más graves o serias en las crisis de conciencia que parece sufrió el autor a lo largo de su vida⁹. La segunda de estas crisis surge cuando Quevedo regresa de Italia, y a raíz de la publicación de obras como *El Buscón* y *Política de Dios*, o los *Sueños* sin su autorización, empiezan a caer sobre él múltiples críticas e invectivas, que llegan a su culmen en 1635 con la publicación del *Tribunal de la justa venganza*, en la portada del cual se tilda a Quevedo de «Maestro de Errores, Doctor en Desvergüenzas, Licenciado en Bufonerías, Bachiller en Suciedades, Catedrático de Vicios y Proto-diablo entre los hombres». Estas críticas pudieron llevar a Quevedo a intentar cambiar pasajes aparentemente irreverentes de algunas de sus obras¹⁰.

Parece que la censura y las críticas tuvieron como efecto sobre Quevedo el intentar cambiar su imagen pública: a la faceta de es-

⁸ La Iglesia, después del Concilio de Trento, experimenta una nueva vitalidad, con un enriquecimiento importante de la vida espiritual y del arte y con el desarrollo de la ciencia eclesiástica (Teología Especulativa y Apolética, Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Teología Moral...).

⁹ Ver Ettinghausen, 1982.

¹⁰ Por el peso de estas críticas, Quevedo publica en 1631 una edición expurgada de los *Sueños*, en donde elimina pasajes dudosos desde el punto de vista religioso. Otro ejemplo son las diferencias en algunos fragmentos entre las ediciones de *El Buscón* de 1626 y los retoques realizados después de 1635.

critor mordaz superpone la de autor de libros eruditos, morales y devotos. Aunque muchas de las obras publicadas en los años treinta habían sido redactadas mucho antes, es en estos años cuando se pone a escribir algunas de sus obras más graves, como *Marco Bruto* o *Virtud militante*. Esta tendencia a escribir obras doctrinales se vio incrementada a partir de su encarcelamiento en San Marcos (desde finales de 1639 hasta mediados de 1643); en estos tres años continúa redactando *La constancia y paciencia del Santo Job* y *Vida de San Pablo*.

La mayor parte de las obras religiosas en prosa escritas en el último cuarto de su vida seguramente figuran entre las menos leídas. Las hipótesis acerca de su creación giran en torno al refugio que Quevedo buscó en los libros intentando cambiar su imagen para desmentir la censura de los críticos y consolarse a sí mismo en la adversidad, a imitación de los estoicos. En estas obras encontramos constantemente el tema religioso, pero casi nunca aparece de forma «pura». Es habitual en la época de Quevedo que los discursos religiosos presenten preocupaciones políticas, autobiográficas, ascéticas, filosóficas... Esta complejidad de temas ha llevado a la crítica a estudiar estas obras para intentar delimitar trazos de su pensamiento, resaltando, en el campo de la religiosidad, las relaciones entre neoestoicismo y cristianismo. Pero hasta épocas recientes, en muy pocas ocasiones han supuesto el objetivo de estudios críticos.

Quevedo recoge y propaga el acervo teológico y espiritual de su época, vertiéndolo en toda su producción literaria, y muy especialmente en sus escritos religiosos¹¹. Pero no resulta fácil dar una idea exacta de los nombres que se aglutinan en sus obras, ya que a menudo sus abundantes lecturas han ido dejando en él ideas cuyo origen es difícil localizar. En otros casos Quevedo cita autores y obras sin tener delante las obras. En palabras de M. Morreale, «es demasiado heterogéneo en sus múltiples lecturas humanistas, demasiado complejo para que nos atrevamos a seleccionar su pensamiento, demasiado original en el sello creador de su espíritu, para que nos acerquemos a él en busca de "fuentes"»¹². Sin embargo, se puede hablar de fuentes de influencia en sus escritos doctrinales, fruto del gran número de lecturas filosóficas y teológicas que aumentaron progresivamente hasta el final de sus días.

En primer lugar, por el número de alusiones, citas, y glosas que hace, destaca la *Biblia* como fuente primaria. En sus escritos, Quevedo demuestra frecuentes lecturas y reflexiones a partir de episodios bíblicos. Elige los distintos libros en función de sus gustos o del fin al que pretende llegar con sus comentarios. De la *Biblia* ha

¹¹ Ver Martín Pérez, 1980.

¹² Morreale, 1955, pp. 213-14. Palabras citadas por Martín Pérez, 1980, p. 69.

comentado en fragmentos o casi completamente el *Libro de Job* y las *Lamentaciones de Jeremías*. Del Antiguo Testamento se interesó especialmente por los Libros Históricos y los Sapienciales, centrados en las personas y hechos que van marcando la historia de la Alianza entre Israel y Dios y en la transmisión de la sabiduría hebrea, caracterizada por aconsejar el modo de comportarse adecuadamente y de lograr éxito en la vida.

Los Libros Históricos como *Josué*, *Jueces*, *Samuel* o *Reyes* le han interesado por las lecciones políticas para sus contemporáneos que ha creído descubrir en ellos. El libro de *Samuel* y *Jueces* son aludidos en *Política de Dios* como útiles a los gobernantes.

En los Sapienciales ha buscado normas de explicación del mundo y de la vida, así como reglas seguras de conducta. Entre ellos, los *Salmos* fueron empleados por Quevedo en toda su producción poética y en prosa. Se encuentran también testimonios de sus preferencias por el *Eclesiastés* en *Providencia de Dios*. Del libro de la *Sabiduría* se ocupa en un breve escrito en el que explica lo que a su juicio pretendió el Espíritu Santo con este libro¹³, al que considera «llave del tesoro que por fruto llevan las hojas de todos los demás volúmenes sagrados, y que hace el oficio de aguja para navegar sus golfos y descubrir sus Indias»¹⁴. En los sapienciales veterotestamentarios están presentes las pequeñas realidades de la vida diaria, pero también encontramos en ellos los grandes interrogantes filosófico-teológicos tratados de muchas formas distintas; el mayor problema que plantean los sabios bíblicos es el de armonizar lo que conocían del mundo por experiencia y lo que sabían por su fe. El mal, el sufrimiento del justo, el porvenir incierto o la muerte son realidades que oscurecen la imagen del orden puesto por Dios en el mundo. Son libros cuyo destinatario es el individuo, y cuyas enseñanzas no se imponen, sino que llevan al hombre a que se comprometa él mismo en la búsqueda del camino de la vida. Resaltan por tanto dos conceptos fundamentales: el destino del hombre como individuo y la oposición sabiduría-locura, ideas que retomará Quevedo en sus escritos al considerar al hombre vulgar como un loco, y al pecado como grado supremo de esta locura. Además los temas que preocupan a los sabios aparecen de forma constante en los escritos de Quevedo, que elige a Job, ejemplo perfecto en la tradición para exponer del sufrimiento del justo,

¹³ Quevedo intenta demostrar que «dictó el Espíritu Santo a Salomón» el libro bíblico de la Sabiduría en su obra, denominada «discurso», *Lo que pretendió el Espíritu Santo con el Libro de la Sabiduría y el método con que lo consigue*, que aparece en el volumen I, pp. 1321-23 de la ed. de Buendía, 1966.

¹⁴ Ver p. 1321 de la ed. de Buendía.

para presentar una situación personal: un proceso injusto que le tiene preso en San Marcos de León¹⁵.

Por otra parte, de los libros del Nuevo Testamento lee y comenta con frecuencia los *Evangelios*, que aparecen constantemente en consideraciones de *Política de Dios*. Utiliza también el *Libro de los Hechos de los Apóstoles* y las *Epístolas* paulinas como fuente en su obra *Vida de San Pablo*. Su uso progresivo de citas del Nuevo Testamento frente a las del Antiguo ha sido visto por Michelle Gendreau¹⁶ como un nuevo paso hacia la doctrina revelada, tal y como en obras anteriores había ido dejando en un segundo plano las fuentes paganas. En el Nuevo Testamento encuentra argumentos para defender una religión del amor, y en Cristo, además del ideal de conducta para todo cristiano, al vencedor de la muerte, tema constante en Quevedo por su asimilación de las ideas estoicas.

Por tanto, Quevedo se muestra como lector asiduo y como exegeta de los textos bíblicos, de los cuales alguno de ellos llega a atraerle tanto que le dedica traducciones y obras completas. Además, la decadencia de la España del momento, sus vivencias personales en la prisión de San Marcos, con sus dolores físicos y morales, hicieron que intentase encontrar la respuesta a sus interrogantes vitales en la *Biblia*, y muy especialmente en personajes como Job, Jeremías o San Pablo.

Para completar el panorama de la influencia de la *Biblia* en las obras de Quevedo, sería necesario conocer las ediciones que manejó, partiendo de las referencias en sus obras y de los datos recogidos en su biblioteca. Aunque no es la única edición consultada, en numerosas exégesis parece optar por la Vulgata, en un momento religioso en el que el hecho de consultar una u otra edición de la Biblia significa tomar partido ante la multitud de polémicas religiosas.

Tras la influencia dominante de la Sagrada Escritura se detecta inmediatamente la presencia de la doctrina de los Santos Padres que actúa como génesis importante del ideario de Quevedo en las

¹⁵ En *La constancia y paciencia del Santo Job* se pueden encontrar reflexiones que Quevedo hace al margen de la obra para aludir a la situación personal que está viviendo. Un ejemplo muy claro se ve en las páginas 1352-53 de la edición de F. Buendía. Hablando de las desgracias de Job, pasa a enjuiciar las concesiones de Dios al hombre, y los lamentos de éste. Seguidamente, introduce una cita de Juvenal que incide en la idea anterior. Tras esta cita, Quevedo añade un excursus bastante amplio sobre su detención, su encarcelamiento y las condiciones en que vive. Al final aclara que «no es del todo forastero deste Comentario ni deste lugar mi suceso, pues le escribí en la prisión, donde estoy armando de paciencia mi corazón con estudiarla». Tras una alusión a las críticas que su obra pueda recibir, vuelve a enlazar de nuevo con el comentario al texto de Job en el punto en el que lo había dejado.

¹⁶ Ver Gendreau, 1977, p. 307.

obras de prosa doctrinal. De la lectura de sus obras religiosas se deduce inmediatamente la importancia que en su redacción se ha concedido a estos autores. La influencia de los mismos en toda su obra ha sido estudiada de forma exhaustiva por Sagrario López Poza¹⁷; esta autora recoge todas las citas que hace Quevedo de los Padres de la Iglesia, comprobando su procedencia y concluyendo que en el uso de citas patrísticas se ven reflejados los vínculos del autor con la corriente humanístico-católica de la Contrarreforma que abogaba por la unión de cultura clásica y ortodoxia cristiana. Quevedo vivió en un ambiente en el que sabía que el prestigio de erudito sólo podía conseguirse por medio de la *Biblia* y los Santos Padres. Al acudir a este tipo de citas, que aparecen reiteradamente en sus discursos, se asocia a lo que hacen la mayoría de los sabios de su tiempo. Las citas patrísticas cumplen funciones diversas en los textos: a veces Quevedo acude a los Padres como autoridades indiscutibles o como apoyo ideológico para pensamientos propios; en otras ocasiones utiliza la patrística para enriquecer el estilo o busca una idea para originar el discurso; otras veces, con las citas sólo pretende ostentar erudición. No obstante, Quevedo manifiesta su independencia respecto a los modelos, de los que saca solamente lo que puede ser útil a su discurso.

Hay otro grupo de autores y obras que también se pueden rastrear en sus escritos religiosos. Se trata de teólogos, escrituristas, espirituales y predicadores. Así, acude a la obra de Santo Tomás o de San Buenaventura citándolos en cuestiones controvertidas en las que no se atreve a dar su opinión, exponiendo la de otros. En *Providencia de Dios* Quevedo cita ampliamente a Suárez («Nudo ciego es, mas yo le daré vista: y para esto me prestará los ojos el venerable y doctísimo P. Francisco Suárez, en su tratado de *Anima*»¹⁸) y al P. Lessio, entre otros, haciendo una alabanza de la Compañía de Jesús, comentada por Gendreau y Elizalde en sus trabajos¹⁹. Otro nombre que aparece en sus obras de temática religiosa es el del P. Pineda, cuyas obras sobre el personaje bíblico de Job cita Quevedo en varias ocasiones, algunas de forma irónica.

Aparecen en sus obras nombres «modernos» a veces mencionados simplemente y en otras ocasiones con alabanzas, como Francisco Arias, Luis de Granada, fray Luis de León, Nieremberg, Tomás de Villanueva, San Francisco de Sales, Santa Teresa y Erasmo.

Respondiendo a las críticas del P. Pineda a *Política de Dios*, Quevedo cita otra fuente de influencia en sus escritos religiosos:

¹⁷ Ver López Poza, 1991, pp. 75-156 y 1992.

¹⁸ Ver p. 1409 de la ed. de Buendía.

¹⁹ Ver Gendreau, 1977, pp. 386 y ss.; también Elizalde, 1980, alude a la exaltación de la Compañía que realiza Quevedo en *Providencia de Dios*.

Si yo he errado en la vida y en lo que escribo es porque no se me ha pegado nada de los sermones; y si algo sé, es lo que he aprendido de los predicadores.

Con estas palabras Quevedo alude a la predicación, fenómeno que tuvo mucha influencia en la religiosidad barroca; da muestras en sus obras de conocer los sermonarios del P. Santiago, de Cabrera, del P. Esteban de Villaverde, de Fr. Hortensio Paravicino... En ocasiones alude a estos autores y llega incluso a escribir una homilía²⁰, dejando la retórica sacra huellas en sus obras de tema religioso.

Quevedo demuestra constantemente que tuvo acceso a una rica formación en el campo religioso. Desde el siglo XVI prolifera en España la literatura ascética, que ya en el siglo XVII comienza su declive, hecho del que él es consciente. En *La cuna y la sepultura*²¹, por ejemplo, advierte al lector diciéndole «quiero que en lo espiritual oigas con más brevedad lo que te puede ser provechoso y no molesto». Aconseja leer y meditar «los cuatro Capítulos donde por San Mateo habla Cristo», el «Sermón de la propia Sabiduría» y las Epístolas de San Pablo. Una vez que ha dado lo que considera las fuentes básicas para la espiritualidad, se refiere a la literatura doctrinal del momento con un aviso para el lector: «escoge entre los libros que se han escrito los que más se llegaren a la doctrina y estilo dicho y léelos, que sin duda son infinitos los discursos que España debe en pocos años a la religión de sus hijos. Bien sea verdad que algunos son más piadosos que doctos y que consiente la devoción muchos que condenará el buen juicio».

Se han citado muchos nombres, de los cuales sería interesante examinar los vestigios que dejaron en las ideas y en las obras de Quevedo. Se trata de citas patrísticas, bíblicas y teológico-espirituales que cumplen diferentes funciones dentro del discurso. El texto bíblico a veces es utilizado como objeto de verdadera exégesis; otras veces Quevedo fuerza la Escritura para presentar la idea que le conviene en un determinado momento, o para trasladar la situación bíblica a la realidad española del XVII. En otras ocasiones las citas cumplen la función de dar unidad al texto, al reiterarlas al principio y al final, o durante el desarrollo de una idea.

Estos tres grupos de fuentes —bíblicas, patrísticas y teológico-espirituales de su época— van a aparecer cada vez con más frecuencia a medida que pasa el tiempo. Frecuentemente se ha acusado a Quevedo de rellenar estas obras de erudición y de acudir a estructuras ya existentes. Sin embargo, en la mayoría de ellas Quevedo logra unidad gracias a estructuras retóricas muy elaboradas

²⁰ Se trata de la *Homilía de la Santísima Trinidad*, ed. Buendía, volumen I, pp. 1158-73.

²¹ Francisco de Quevedo, *La cuna y la sepultura*, ed. López Grigera, 1969, pp. 93-94.

desde los títulos y los preliminares, en los que suele declarar las intenciones de la obra²².

En una aproximación a las obras en prosa de Quevedo en las que predominan los elementos religiosos se podría concluir que el autor se presenta como un «hombre de su tiempo» condicionado por su formación y por la ideología de la época, que late detrás de sus escritos. La aparición de la temática religiosa en sus obras se relaciona con la sociedad en la que Quevedo se vio inmerso, saturada de polémicas religiosas y profundamente represora de cualquier vislumbre de heterodoxia. En el campo de la religiosidad, Quevedo se manifiesta, al igual que en toda su obra, como un hombre de ideas cuyas obras presentan una finalidad moralizadora. De las diversas fuentes de influencia saca solamente lo que puede ser útil a las intenciones de su discurso, haciendo que estas obras deban ser consideradas y tenidas en cuenta en sí mismas y dentro del panorama literario y religioso del siglo XVII español.

²² Para el estudio de recursos retóricos relativos a la oratoria sagrada y al discurso hagiográfico, ver el trabajo de Nider, 1995, pp. 207-24.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés, M., *La Teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 1977, 2 vols.
- Carilla, E., *Quevedo (entre dos centenarios)*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1949.
- Elizalde, I., «Quevedo, San Ignacio de Loyola y los jesuitas», *Letras de Deusto*, 10, 1980, pp. 91-106.
- Ettinghausen, H., «Quevedo, ¿un caso de doble personalidad?», en V. García de la Concha (ed.), *Homenaje a Quevedo. II Academia Literaria Renacentista*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 27-44.
- García de la Concha, V., «Quevedo exegeta y moralista: Comentario y discurso sobre el *Job*», en V. García de la Concha (ed.), *Homenaje a Quevedo. II Academia Literaria Renacentista*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 187-211.
- Gendreau, M., *Heritage et création: Recherches sur l'humanisme de Quevedo*, Lille, Champion-Université de Lille III, 1977.
- López Poza, S., «Quevedo y las citas patristicas», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 67, 1991, pp. 75-156.
- López Poza, S., *Francisco de Quevedo y la literatura patristica*, Coruña, Universidade da Coruña, 1992.
- López Poza, S., «La cultura de Quevedo: cala y cata», en S. Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 69-104.
- López Poza, S., «Quevedo, humanista cristiano», en L. Schwartz y A. Carreira (coords.), *Quevedo a nueva luz: Escritura y política*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1997, pp. 59-81.
- Martín Pérez, M., *Quevedo. Aproximación a su religiosidad*, Burgos, Ediciones Aldecoa, 1980.
- Morreale, M., «Luciano y Quevedo: La humanidad condenada», *Revista de Literatura*, 8, 1955, pp. 213-14.
- Nider, V., «El diseño retórico de la prosa religiosa de Quevedo», en S. Fernández Mosquera (ed.), *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios*, Santiago, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 207-24.
- Quevedo, Francisco de, *Obras completas*, ed. de F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1966, 2 vols.
- Quevedo, Francisco de, *La cuna y la sepultura. Para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas*, ed. de L. López Grigera, Anejo XX del *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, 1969.
- Ynduráin, F., «El pensamiento de Quevedo», en *Relección de clásicos*, Madrid, Prensa Española, 1969, pp. 171-214.

